

EXPERIENCE, PHENOMENOLOGIE, ETHANALYSE

Les philosophes français qui ont découvert la phénoménologie en Allemagne – Levinas, Aron, Sartre, Merleau-Ponty – l’ont pour une large part ressentie comme un nouvel empirisme : comme une manière de rappeler la philosophie à un “principe d’expérience”, lui enjoignant de délaissier les constructions spéculatives pour rejoindre “les choses mêmes”. Ce qui veut dire, nécessairement, que ces choses se donnent, et qui à son tour implique que nous les rencontrons dans des expériences, lesquelles constituent le socle de la philosophie d’espèce phénoménologique. On ne soumet donc pas la phénoménologie à un coup de force, en première apparence, en lui demandant quelles sont les expériences phénoménologiques auxquelles elle se réfère, comment elle les traverse et les rapporte, ainsi que, au-delà, suivant quel protocole elle en use. Il semble au contraire que toute phénoménologie, en tant que telle, dispose de réponses à de telles questions.

Une fois notre attention attirée sur la “phase” expérientielle de la phénoménologie, un problème se dégage assez naturellement.

On peut partir, pour le présenter, de la proximité entre la phénoménologie et l’empirisme, qui vient d’être évoquée. Même si l’on peut ressentir la phénoménologie comme un nouvel empirisme ainsi que je viens de le rappeler (Sartre l’a présentée littéralement dans ces termes, Husserl n’hésitait pas à dire “nous sommes les vrais positivistes”), même si, mieux encore, les travaux de la phénoménologie – sur la perception notamment – sont comme attirés de façon récurrente par les vues empiristes, particulièrement lorsqu’ils suivent l’orientation dite “génétique”, personne ne pourra faire oublier que Husserl a fort explicitement institué la phénoménologie comme un idéalisme transcendantal dans *Ideen I*, et n’est jamais revenu sur ce décret pour le rendre caduque. L’assimilation de la phénoménologie à un empirisme reste donc un jeu de l’esprit, elle désigne plus profondément un problème, que je caractériserai comme celui de l’ambiguïté du principe d’expérience. Demander à la philosophie de se laisser gouverner dans ses conclusions et sa méthode par l’expérience ou par l’exigence d’un retour à l’expérience, cela ne constitue pas une maxime claire, et tout nous prouve que le “principe d’expérience” s’entend en fait en des sens divers et contradictoires. Il y a donc là un problème à prendre à bras le corps : on peut essayer de comprendre conceptuellement l’ambiguïté du principe d’expérience.

Discussion critique du principe d’expérience

De ce principe, en effet, on peut envisager deux acceptions.

D’un point de vue empiriste, il me semble que le principe d’expérience signifie essentiellement que toute connaissance renvoie en dernière analyse à une expérience comme sa garantie, son contenu, son soubassement. Strawson lit par exemple ce principe chez Kant, et affirme en substance qu’un philosophe empiriste ne peut qu’y adhérer, il en fait même une des grandes contributions kantienne à la philosophie de la connaissance¹. Le principe d’expérience identifie donc une certaine approche en philosophie de la connaissance.

¹. Cf. Strawson, P.F., 1966, *The Bounds of Sense*, London, Routledge, 16-18.

Il est remarquable que ce principe, pris tel quel, semble partagé, ou simultanément revendiqué, par l'empirisme et l'idéalisme transcendantal. Nous venons de voir que Strawson l'assume et le relève chez Kant. De même, Husserl ne peut que le contresigner, tout son projet se laisse résumer comme celui d'une explication à valeur fondatrice de l'enracinement du discours de la science dans un sous-sol d'expérience. Et les initiateurs de l'empirisme logique, quoi qu'il en soit du débat interne entre Carnap, Neurath et Schlick sur la nature et la limite de la garantie de l'expérience, ne songeaient certainement pas à le remettre en question : ils reprenaient en fait le "principe d'expérience" de la tradition kantienne qui était la leur. Je pense qu'on peut dire que même chez un auteur comme Quine, qui, à certains égards, subvertit la conception standard de la garantie de l'expérience mise en avant par l'empirisme logique, le "principe d'expérience" n'est pas rejeté : c'est un aspect de ce que veut dire l'affirmation qui vient à la fin de l'article « Deux dogmes de l'empirisme » selon laquelle il entend soutenir encore une position empiriste.

La différence qui s'accuse entre des gens comme Carnap, Neurath, Schlick et Quine d'un côté, et des gens comme Kant et Husserl de l'autre, porte sur la façon d'interpréter l'expérience dont le primat est affirmé. Chez les quatre premiers, on cherche à se représenter l'expérience comme, d'une part, toujours déjà traduite en énoncés, et, d'autre part, comme dépendante d'objets en soi, comme seconde vis-à-vis de tels objets en tant qu'expérience de leur configuration telle ou telle : les deux côtés convergent à vrai dire, tant il est vrai que l'énoncé ne fait pas autre chose que dire l'expérience comme accueil de la configuration d'objets subsistants externes. Tout à l'inverse, chez Kant ou Husserl, l'expérience est "conscience représentative", occurrence subjective, événement interne avant qu'il ne soit question d'objets subsistants externes. En dépit de cette différence énorme, qui motive un combat intellectuel opiniâtre, toujours aussi vif près de cent ans après l'essor du nouvel empirisme, idéalisme transcendantal et empirisme logique partagent une certaine entente du principe d'expérience dans l'horizon de la philosophie de la connaissance.

La phénoménologie, de son côté, déjà avec Husserl sans doute, contient une perspective qui décale le sens du principe d'expérience. Suivant cette autre perspective, on comprendra ce principe comme affirmant que la seule chose qui importe pour la philosophie est l'expérience humaine : la philosophie, dira-t-on, ne peut pas être prise autrement que comme un effort pour élucider l'expérience humaine, pour clarifier ce dont il s'agit, ce dont il retourne en elle. En dernière analyse, le principe voue la philosophie à l'étude du sens de l'expérience humaine. L'expérience, au lieu d'être désignée comme l'instance de recours pour l'analyse de la connaissance dans sa prétention à la vérité, est déclarée le thème unique de la philosophie, thème dont elle recherche le sens plutôt qu'elle ne s'attache à dégager une ou des vérités au-delà de l'expérience.

Cette seconde distinction est tout à fait radicale, et commande, sans nul doute, des conceptions très différentes de ce en quoi consiste une expérience. Si nous essayons de préciser conceptuellement la différence entre ces deux approches de l'expérience, nous ne pouvons, je crois, que dire ce qui vient maintenant.

Dans la première acception, l'expérience est toujours *expérience de*, de la notion d'expérience on retient essentiellement le fait que, dans toute expérience, quelque chose s'annonce. Lorsque Heidegger relit Kant, il identifie la finitude comme consistant précisément en ceci que, quoi que ce soit que l'homme ait à connaître ou puisse connaître, il n'y parvient que pour autant que cet *à connaître* s'est d'abord annoncé à lui. Sa connaissance est connaissance d'un rencontré, d'un expérimenté. L'argument empiriste se comprend bien à partir d'une telle analyse de l'expérience : on dira que, si l'expérience est envisagée comme conscience représentative, comme occurrence subjective de représentations, alors elle perd la transitivité qui figure dans sa définition,

elle n'est plus *expérience de*, et, donc, n'est plus expérience. L'empirisme s'arc-boute sur les deux thèses à ses yeux incontournables, selon lesquelles la connaissance n'est plus connaissance si elle n'est pas *connaissance de*, et, de même, l'expérience n'est plus expérience si elle n'est pas *expérience de*.

Il est possible d'évoquer ici la grammaire cognitive de Langacker, qui, en vue de la description sémantique des phrases impersonnelles où le cadre est mis en position de sujet grammatical (*La forêt vit un combat furieux*) notamment, dégage une forme conceptuelle générale EXPER→TH, où un sujet par son activité mentale établit le contact avec un thème, qui donne par spécification EXPER→ZERO, où le thème se réduit à la simple occurrence statique d'un *ceci* (en sa date, son lieu)¹. Ce que Langacker souligne comme un schème sémantique essentiel est ici le concept "transitif" d'expérience. Notons au passage que la lecture par Heidegger du principe d'expérience, ainsi que sa compréhension du phénomène comme *monstration*, donnée au paragraphe 7 de *Sein und Zeit*, s'orientent clairement dans la direction empiriste, consistent à souligner la transitivité.

Dans la seconde acception, l'expérience est comprise comme traversée. J'ai eu une expérience signifie que j'ai traversé quelque chose. La mention de ce "quelque chose" rétablit-il la transitivité ? Non, parce que le quelque chose, à la limite, est l'expérience elle-même, ou l'expérience comme temps écoulé, il est tout le subjectif et tout l'objectif et tout l'espace et tout le temps de l'expérience, sans prendre aucune stature objective assignée. C'est bien pourquoi j'ai une expérience même lorsque aucun objet n'a valu comme centre de fascination au cours de cette expérience. J'ai pu avoir une expérience d'inconscience, d'égarement, de nervosité, de dépaysement, de vertige : autant de cas où la nomination de l'expérience est modale. Ou bien j'ai eu une expérience d'enseignant, d'amant, de père, autant de cas où la nomination de l'expérience est subjective. Ou encore j'ai eu une expérience du grand air ou de l'attente, cas où l'expérience se qualifie par rapport à un espace ou un temps qui ne sont pas des objets expérimentés mais des ambients traversés comme tels.

La thèse implicite, cette fois, est que la vie humaine est constamment et fondamentalement expérience intransitive, traversée qualifiable comme telle même lorsqu'un objet d'arrimage et de fascination lui fait défaut. Le cas d'une *expérience de* sera reconstruit comme cas particulier, qu'il faut expliquer à partir de l'expérience-traversée : quelle structure doit avoir une expérience-traversée pour valoir comme *expérience de* ? Les structures noético-noématiques de Husserl sont une réponse canonique à cette question.

Ce qu'on peut dire de général, semble-t-il, est que l'expérience comme traversée absolument quelconque se voit toujours qualifiée en termes de ses limites, en termes des bords de son domaine de déploiement : bords subjectifs, objectifs, modaux, domaniaux (spatiaux, temporels). L'*expérience de* correspond au cas où la limite relativement à laquelle se dispose l'expérience est celle d'un objet de fascination.

Récapitulons les traits de l'expérience au second sens :

- 1) par son enchaînement et son cumul se tisse le champ de l'expérience humaine, déterminé comme le thème de la philosophie ;
- 2) elle est génériquement intransitive ;
- 3) elle se qualifie en termes d'un bord (subjectif, objectif, modal, domaniaux) ;
- 4) par cette qualification, les expériences s'individuent, le champ englobant de l'expérience humaine se segmente.

La question qui se pose à nous maintenant est celle de l'expérience phénoménologique. Dans quel cas une expérience est-elle phénoménologique ? Peut-on envisager

¹. Cf. Langacker, R., 1991, *Foundations of Cognitive Grammar*, Stanford, Stanford University Press, 286-291, 309-313 & 345-348.

comme phénoménologique une expérience au premier sens ? Toute expérience au second sens est-elle phénoménologique ?

Examinons la première question. Il me semble clair que, si l'expérience est *expérience de*, et si le complément du *de* est déterminé comme pluralité organisée d'objets, alors l'expérience n'est plus phénoménologique. Un expérimenté – c'est-à-dire une telle pluralité, un "état de chose" dans les termes d'une certaine tradition analytique – se laisse poser et décrire indépendamment du fait d'être expérimenté, d'être le support et le thème d'une expérience. Qu'il le soit se formulera donc comme le simple ajout d'un symbole positif de l'être expérimenté. Le chat sur le paillason étant l'état de chose, l'expérience en devient *J'expérimente le chat sur le paillason*, obtenu en ajoutant un opérateur d'assertion expérientielle à l'état de chose. Comme l'approche en cause de l'expérience se désintéresse totalement de cet opérateur, n'y voit rien à décrire et commenter, seulement l'effectivité ineffable de l'expérience comme telle – ce qui conduit à la problématique connue des *qualia* si l'on raisonne plus ou moins dans le cadre de la pensée du second Wittgenstein – la phénoménologie est réduite à une présence mystique, elle est la mention et la recension du *se montrer* et de l'*expérimenter*, qui restent fermés à toute pénétration, toute description. Il n'y a donc qu'une phénoménologie négative : toute expérience est phénoménologique dans l'expérimenter qu'elle enveloppe et présuppose, bien que ce ne soit rien dire que dire cela, ou en tout cas rien dire d'intéressant.

Il semble donc que l'expérience, pour être expérience phénoménologique, doit être expérience-traversée et pas *expérience de*. Est-il possible, maintenant, de donner des précisions sur la façon dont une expérience-traversée est intronisée comme expérience phénoménologique ?

Expérience phénoménologique

Je dirai d'abord qu'un premier critère s'impose avec évidence : une expérience compte comme expérience phénoménologique lorsqu'elle est rapportée dans un discours qui lui attribue une fonction dans une stratégie phénoménologique. Mais cette définition renvoie à celle de stratégie phénoménologique pour un discours philosophique, c'est-à-dire que nous sommes renvoyés au débat "Qu'est-ce que la phénoménologie ?". Comme ce débat est une controverse, nous courrons le risque, ici, de nous engager sur un sentier où seulement peu de gens sont prêts à nous suivre. Un tel risque, cela dit, comment ne pas l'assumer ? Il le faut, tout en cherchant à garder le contact avec une famille assez large d'options et de sensibilités.

Je dirai donc qu'une stratégie phénoménologique consiste toujours à donner un rôle directeur à certains compte rendus d'expériences. Il s'agit, d'un côté, de rapporter des expériences conçues comme typiques, en des termes tels que chaque lecteur puisse les reconnaître et délivrer sa validation silencieuse au témoignage du phénoménologue : oui, c'est bien cela qu'il nous arrive de traverser, cette expérience comme traversée est restituée de manière fidèle, notre attestation de lecteur redouble celle de l'auteur dans son témoignage. Et, de l'autre côté, il s'agit de mettre en évidence ce qui, dans le reste de l'expérience humaine, trouve dans l'expérience rapportée sa présupposition, son point de départ, son fondement : divers mots sont ici possibles, qui correspondent à des conceptions virtuellement incompatibles de la phénoménologie. Néanmoins l'expérience mise en position d'expérience phénoménologique par le compte rendu du philosophe phénoménologue est toujours supposée terme de renvoi nécessaire pour une famille d'expériences, qu'elle éclaire, sur lesquelles elle offre une "prise" décisive : c'est forcément quelque chose de cet ordre qu'exprime l'idée d'expérience *directrice*. Une des façons de dire les moins compromettantes, les plus larges, consiste à dire que

l'expérience mise en position phénoménologique est intronisée *accès privilégié* aux expériences de la famille considérée.

Un cas historiquement exemplaire est celui où les expériences auxquelles le compte rendu phénoménologique ouvre un accès privilégié sont des *expériences de*. On dira alors, passant de l'*expérience de* à ce dont elle est l'expérience, que le compte rendu phénoménologique exhibe ce qui se tient derrière notre rapport à tel ou tel type d'objet, en décrivant les traversées auxquelles renvoie toute expérience d'un objet du type en cause. Nul doute que la description par Husserl des structures noético-noématiques, déjà mentionnée, ne se laisse lire ainsi.

Reste la question ultime, qui vient nécessairement couronner cette section : comment fait-on, comment rapporte-t-on les expériences phénoménologiques ?

En un sens, il n'est pas si difficile de répondre : le "protocole" consiste

1) à se tourner vers ce qui est susceptible d'être originaire, et se glisser dans une attitude d'accueil ;

2) à mettre en mots la traversée, que l'on a accueillie en se tournant comme il convient ;

3) à exposer le caractère directeur de la traversée dite en 2) ;

4) à s'adresser à l'attestation attendue des lecteurs.

La tendance naturelle de la rationalité consiste à ne voir et ne retenir que le point 2) du protocole. Bien sûr, la phénoménologie est une logie, comme tout ce qui advient dans l'enclos de la philosophie et plus largement de l'activité rationnelle. Donc les "produits finis" du travail phénoménologique ne peuvent être que des rapports ou descriptions d'expérience. Mais si l'on s'en tient à l'évocation de ce moment, tout ce qui fait la spécificité de la phénoménologie s'efface. Les pouvoirs descriptifs du langage peuvent à tout moment être mobilisés pour mettre en mots nos traversées, ils le font à vrai dire constamment, et, même, à beaucoup d'égards, ces mises en mots sont une composante essentielle des traversées, essentielles au point que souvent, les traversées ont leur advenir primordial dans les mises en mots qui les accomplissent autant qu'elles les rapportent. Pourtant, cette congruence inévitable et permanente du discours avec les traversées ne fait pas de toutes nos verbalisations embarquées dans nos expériences-traversées des dictions phénoménologiques : la raison en est que, en général, nos phrases et nos textes vivants ne dégagent pas la valeur d'*accès* de certaines expériences. Le but de phénoménologie est de produire les compte rendus, descriptions ou récits qui font valoir comme directrices certaines expériences traversées. Ceci correspond, littéralement, au moment 3) : mais pour cette fonction, les moments 1) et 4) jouent également un rôle essentiel.

Le moment 1) correspond à quelque chose qu'il est très difficile de caractériser, dont il est encore plus difficile de fixer une forme définitive et susceptible de garantir le succès. Il s'agit, pour ainsi dire, de faire taire en soi la précipitation à savoir ce que l'on sait, de questionner vers la profondeur et la provenance des *expériences de* ou *expériences-traversées* qui nous semblent de prime abord bien individuées et bien élucidées, pour essayer d'appréhender le chemin d'accès au bout duquel nous tombons sur cette "positivité" partageable et partagée de l'expérience en cause sous un visage qui la consigne. Husserl a pensé que la réduction phénoménologique, en dégageant le fond inaperçu des vécus du flux et de leurs avatars, réalisait l'accueil en nous orientant vers le théâtre oublié de toutes les traversées, la traversée englobante et ultime de la vie de la conscience en son écoulement. Chez Heidegger, le théâtre des expériences directrices serait le monde, et le *se tourner vers* de l'accueil consiste dans une "décision de l'authenticité" en même temps conçue comme attitude de questionnement, et demandant en fin de compte à être lue comme pure passivité, laissant le décèlement "battre" comme notre existence. Je devrais ici compléter en décrivant le moment 1)

chez Levinas, mais je veux passer tout de suite au moment 3), parce que je pense qu'il est le mal-aimé de l'affaire, celui dont l'importance cardinale est négligée en général.

Il ne suffit pas, en effet, que je me sois tourné comme il convient pour que, en substance, la traversée me soit apparue dans sa vraie figure, et que son caractère directeur, sa capacité à faire accéder à génériquement à un domaine – la capacité d'une expérience-traversée générique, seulement présentée dans une stylisation d'elle-même, à faire accéder à une classe elle-même campée en termes génériques d'autres expériences – soit revendiqué dans mon discours. Il faut aussi que cette double genericité se traduise dans un appel à l'attestation des lecteurs, qui doit habiter chaque mot et chaque phase signifiante de mon discours : lorsque je décris les traversées originaires, je les décris comme il faut pour que chaque lecteur les reconnaisse comme ce par et dans quoi nous partons toujours. A la fois, mes mots doivent permettre à tout lecteur de reconnaître ce dont il s'agit, de s'identifier la traversée telle que j'en rends compte, et la qualité directrice que j'impute à une telle traversée doit s'imposer à lui à partir de la façon dont je dépeins la transition vers les expériences d'une certaine classe.

Reste à dire, ce qui, j'imagine, va presque de soi, mais qui fait toute la difficulté de l'entreprise : les moments 1) et 4), en lesquels réside et repose toute la justesse d'une démarche phénoménologique, ne peuvent jamais être mis en œuvre séparément et a priori, en telle sorte que la bonne attitude et la bonne finalité étant acquises, il ne resterait plus qu'à dévider une mise en mots qui s'en déduit pour ainsi dire mécaniquement. Au contraire, c'est dans un certain effort pour décrire qui, déjà, va à certaines traversées que j'étais le champ vers lequel il "fallait" se tourner et que j'appelle mes destinataires à valider ma procédure, ce qui signifie que ce que j'"opère", je le "décris" dans l'horizon de l'attestation.

Le moment 1) explicite ce en quoi consiste faire une expérience authentiquement phénoménologique, et le moment 4) ce en quoi consiste rapporter authentiquement une expérience comme phénoménologique, mais le fond de l'affaire est que l'expérience phénoménologique n'est pas au milieu de 1) et 4), temporellement entre les deux : elle vaut comme phénoménologique en tant qu'elle révèle un 1) et un 4) qui se superposent en elle. Une telle révélation s'accomplit nécessairement dans le procès "descriptif générique" des moments 2) et 3) : dans le compte rendu des traversées et de leur rapport de renvoi.

Tel est, jusqu'à nouvel ordre, l'enseignement que je retire d'une réflexion sur le principe d'expérience et sur la façon dont il s'interprète dans une perspective phénoménologique :

1) Le principe d'expérience est le principe assignant à la philosophie la tâche de décrire et comprendre l'ensemble de l'expérience humaine ;

2) La notion pertinente d'expérience, de ce point de vue, est celle d'expérience-traversée et pas d'*expérience de* ;

3) L'expérience phénoménologique est une expérience-traversée à laquelle on accède en se tournant vers ce qui est susceptible d'être originaire ;

4) Elle est mise en mots comme traversée, et décrite dans sa puissance de faire accéder, en vue de l'attestation de son caractère originaire.

Je poursuis cette réflexion en examinant ce qu'il advient de la notion d'expérience phénoménologique dans le cadre de l'ethanalyse.

Expérience ethanalytique ?

Je rappelle pour commencer en quelques mots le programme de l'ethanalyse, que je conçois comme une reprise du programme phénoménologique.

Le programme

L'ethanalyse se propose de décrire et caractériser les *régions de sens* qui affleurent dans la tradition humaine. L'expérience historiquement accumulée de l'humanité a dégagé des "sphères", que l'on peut appréhender comme signalées et motivées par un *sollicitant*, un *mot d'idéalité* dont les emplois ne sont génériquement pas référentiels. Ce mot d'idéalité signale un devoir-être ou un programme plutôt qu'il ne désigne une classe d'étants : ainsi les mots *amour* ou *politique* ; ainsi le mot *juif* (tout autant si l'on prend sa forme substantive). Mais aussi bien d'autres mots sans doute, comme *science* ou *littérature* : les "sphères du sens" sont innombrables, et le projet ethanalytique a de beaux jours d'étude devant lui. Ces sphères correspondent, à chaque fois, à la tradition du partage d'un certain enjeu dans au sein d'une collectivité humaine, aux frontières non rigoureusement définies. Qu'un sens persiste dans la sphère, sens qui "répond" à la sollicitation du mot d'idéalité (sens de l'amour, sens du politique), cela n'arrive et ne se peut que parce que, à l'échelle de chaque comportement individuel, les personnes entendent l'enjeu, entendent la demande de relance qui est incluse dans le mot, que le mot adresse. Cette adresse du sens de la région passe en fait par les comportements immédiatement antécédents dans la série traditionnelle, ceux qui nous ont apporté l'enjeu. Nous nous disposons à l'égard de l'amour dans notre vie – dans nos mots, nos vécus et nos pratiques – en réponse aux mots, vécus et pratiques de ceux avec qui nous assumons la charge du sens de l'amour (nos parents, nos amis, nos amours). L'événement élémentaire qui répercute et transmet le sens de l'amour est celui dans lequel j'affiche un comportement supposé "répondre" à l'appel de l'amour et relancer cet appel, événement qui, nécessairement, interprète le demandé de cet appel.

L'ethanalyse se propose de décrire les régions du sens en explicitant comment le sens du sollicitant, du mot d'idéalité se trouve "déterminé" dans et par l'ethos de la relance du sens en cause : comment les comportements de relance, se systématisant dans un monde humain, dessinent des clauses, des critères, des moments, des qualités dont la conjonction prétend définir ce qui est demandé dans le sollicitant, à quelles conditions et de quelles manières variables le sens en cause peut et doit être relancé. *L'ethanalyse s'efforce d'extraire et de dire l'essentiel de comment l'ethos du sens se prescrit à soi-même la relance du sens.* Elle prétend donc dégager ce qui est directeur dans cet *ethos* du point de vue qui est le sien (pour l'entente/relance du sens). Elle est bien, elle aussi, à la recherche d'un originaire : par exemple, de ce que nous comptons comme l'originaire à l'égard de l'amour, des vécus mots et pratiques qui sont le fond de l'ethos entendant et relançant le sens de l'amour, auxquels s'ordonnent d'autres vécus mots et pratiques comme expressions particulières, formes dérivées, prescriptions implicites se rattachant aux premiers. On cherche l'originaire sous la forme de ce devant quoi les innombrables modes individuels jalonnant le sens en cause se veulent responsables. Le faisceau de formes ou consignes ayant trait aux mots, vécus et pratiques que l'on obtient s'appelle *sémance* du sollicitant : cette *sémance* explicite le sens qui "gouverne" la région et la fonde comme telle. Le terme *sémance* est ici proposé en analogie avec la notion d'*essence* intervenant chez Husserl : une *sémance* domine chaque région du sens, chaque *ethos* du sens, de la même manière qu'une *essence* (*eidōs*) régit chaque type régional d'objectivité.

A supposer que l'exposition de ce programme soit suffisamment claire, demandons-nous maintenant comment l'expérience peut y être invoquée, comment le "principe d'expérience" s'applique dans le contexte ethanalytique.

La question de la preuve

La difficulté est en substance la suivante : dans une étude de type ethanalytique, on cherche à dégager, je viens de le dire, le faisceau des éléments directeurs qui

collectivement déterminent de dont il retourne dans le sens en cause, ce qui est demandé, ce qui vaut comme enjeu, ce à quoi se mesurent les comportements essayant de s'inscrire dans la région du sens en cause et le proroger, même lorsqu'ils sont déficients. Or, il ne semble pas que je puisse alléguer un tel élément sans justifier mon allégation. Pour prendre un exemple simple, je soutiens dans mon "ethanalyse de l'amour" qu'il fait partie de la sémance de l'amour que l'amour doive être total, engager à la fois la totalité de la personne et la totalité du temps. Je précise, en conclusion de la section consacrée à ce point, que l'amour se produit comme fragment d'une vie, mais redéfinit toutes les autres parties de la vie comme des moments de l'organicité nouvelle qu'elle devient sous l'égide de la "totalisation amoureuse".

Une telle assertion est supposée absolument non dérangée, non contestée par le fait que, en réalité, bien des gens sont susceptibles d'organiser l'amour dans leur vie comme quelque chose de tout à fait localisé, de limiter l'exercice et l'activation de leurs relations amoureuses à certaines phases minoritaires de vie privée, de considérer que leur partenaire est *a priori* totalement étranger à des dimensions de vie comme le travail ou les amitiés. Et par le fait, trop évident de nos jours, que le "modèle" empiriquement dominant est celui du "bout de chemin ensemble".

Je maintiens que *néanmoins*, ce dont il s'agit dans le "programme" de l'amour est le toujours et le tout (mon titre de section est "Un lien qui est tout"). Simplement, on a pris l'habitude, à une grande échelle, de déroger à ce programme, et l'on dispose même de tout un système de contenus théoriques et de maximes de comportement qui rendent en un sens acceptable, voire inévitable la dérogation. Mais ce qui est demandé dans l'amour n'en reste pas moins demandé, il s'agit *même aujourd'hui* de réussir le tout et le toujours.

Comment puis-je le justifier ? Quels moyens aurais-je d'en convaincre qui que ce soit ? Il est clair que je dois faire appel ici, à des éléments d'expérience. Seulement ce doit être un type bien particulier d'expérience.

Voici, en gros, le genre de raisons que j'avance.

D'abord, je fais observer que, lorsque l'on se trouve éjecté d'une relation qui avait pris le sens de l'amour pour vous – même si l'on est responsable de cette rupture, et même si la relation avait tout juste commencé de se situer dans le registre de l'amour – c'est une expérience commune que, brusquement, milles choses que l'on faisait avant cette relation et qui en principe n'ont rien à voir avec elle deviennent douloureuses ou impossibles. On aimait voir tel ami avec qui l'on déjeunait pendant la relation, mais maintenant, de le rencontrer exactement de la même manière fait surtout penser à la relation qui n'est plus disponible à côté, à laquelle on ne va pas pouvoir revenir, d'un coup de téléphone, à la sortie du déjeuner. On découvre, éventuellement, que l'on n'a plus le goût de travailler, de boire, de prendre la parole en public, que sais-je...

Éventuellement, je cite un souvenir de lecture, comme celui-ci : dans un roman policier de Ed Mac Bain, Steve Carella séduit une jolie mannequin, et, au bout de quelque semaines, ils ont un rendez-vous amoureux chez lui, au cours duquel il sablent le champagne, et la jeune femme « boit à la possibilité d'un toujours ».

Comment comprendre une telle invocation de l'expérience ?

Le premier exemple est préfixé par le redoutable opérateur modal *c'est une expérience commune que*. Mais comment peut-on expérimenter que "c'est une expérience commune que", demandera-t-on ? On a eu l'expérience que j'ai brossée dans le paragraphe ci-dessus, ou on a eu une expérience que l'on homologue spontanément (mais déjà, quel est le critère pour une telle homologation ?), ou, mieux encore, on connaît plusieurs cas, beaucoup de cas (à partir de quel nombre entier "beaucoup" devient-il légitime ?) similaires. De toute façon, une statistique démontrant le caractère "majoritaire" de ce genre de "suites" d'une rupture ne constituerait pas une preuve, ni dans un sens ni dans un autre. Le problème est de savoir si ces réactions, ces

vécus, à supposer pour commencer qu'ils se produisent dans les vies humaines, expriment le générique du sens de l'amour pour nous.

Il me semble que mon récit a la force de suggérer que c'est bien le cas. Que en lisant, pour la plupart d'entre nous, nous reconnaissons certains épisodes nôtres. Que dans les cas où nous ne réagissons pas comme cela, nous supposons immédiatement que "ce n'était pas de l'amour". Nous inclinons à penser que des personnes qui ne traversent jamais de telles expériences de la perte se sont prémunies de l'amour par de vigoureux mécanismes, et n'en connaissent rien. Nous sommes convaincus de la genericité de mon récit au point que nous supposons que de telles personnes pourraient nous confesser *elles-mêmes* qu'elles se tiennent à l'écart de l'amour proprement dit.

En bref, le récit d'une expérience dépeinte comme particulière vaut comme récit de l'expérience générique, révélateur d'une exigence qui fait partie de la sémance de l'amour. Pourtant, il reste possible que quelqu'un ne marche pas, entende mon récit et juge que ce que je raconte, c'est une pathologie de l'abandon et pas la sémance de l'amour.

Le second exemple pourrait-il faire basculer une telle opposition ? A-t-il quelque chose de différemment expérimental ?

La différence se détermine aisément : en invoquant le roman série noire d'Ed Mac Bain, je ne fais plus appel à une expérience "privée" – la mienne ou celle d'un autre – mais à un élément de fiction déjà "public" : à quelque chose, qui, présenté dans une fiction de la littérature populaire, exprime peut-être l'attente commune à l'égard de l'amour.

Mais, bien sûr, il n'est pas possible de prendre toute occurrence dans la littérature comme l'estampillage d'un contenu de sémance, une telle occurrence ne vaut pas comme critère pour l'enquête ethanalytique. D'un côté, nous rencontrons peut-être, à cet endroit, l'ancien problème connu comme problème de l'idéologie, bien que ce soit sous un visage et à vrai dire sous un angle différent : il se pourrait que les mises en scène et descriptions figurant dans les messages socialement disponibles "trahissent" systématiquement ce qui est en cause, pour des raisons liées à l'ordre général du monde social. Dans l'orientation critique de l'âge marxiste, on soupçonnait une telle trahison dans l'ordre *aléthique* et *ontologique* : les représentations distribuées dans l'espace social du capitalisme étaient supposées "inverser" la réalité, elles étaient supposées ne pas être fidèles à l'être des rapports et faits sociaux, c'est-à-dire tout simplement être *fausses* (l'idéologie était de la fausse conscience, disait-on). Relativement à l'enquête ethanalytique, on est plutôt amené à faire l'hypothèse que les messages publics usuels prescrivent les "sens" à côté de ce que l'on peut par ailleurs comprendre comme leur authentique programme ou leur programme propre : la déviance serait donc éthique et déontologique plutôt.

Si l'on entre dans cette idée de l'inadéquation possible d'exemples comme celui du roman de Mac Bain, on pourra demander, par exemple, si la validité de l'exemple serait meilleure dans le cas où le support littéraire appartiendrait au répertoire légitime de la grande culture : ainsi, peut-on se fonder sans crainte sur Stendhal et Proust pour articuler l'ethanalyse de l'amour ?

Ce qui doit être compris, ici, c'est, à la fois, une circularité inévitable et une aporie impossible à dénouer.

J'ai dit à l'instant que certaines œuvres littéraires font partie du répertoire légitime. Mais cela même, comment viens-je à le savoir ? Je connais des lettrés distingués pour qui Jules Vernes appartient, de plein droit, à ce répertoire. Néanmoins, je ne crois pas me tromper en affirmant qu'ils restent minoritaires dans cette évaluation, parmi leurs pairs. Mais la règle de la majorité vaut-elle pour la validation ethanalytique ? Le dire, ce serait nier que l'on puisse se tromper sur la légitimité, et comment le nier ? Nous avons régulièrement des expériences où il nous apparaît que la

majorité d'une génération, ou d'un peuple, sombre dans une "erreur" qui porte volontiers sur ce qui appartient ou non à un sens qu'il s'agirait de ne pas perdre, de continuer à partager.

La circularité, de son côté, infiltre notre problème d'évaluation de tous les côtés. Si je prends les mises en scène et descriptions d'une œuvre légitime comme indicatrices de la sémance que j'étudie, alors je présuppose le caractère légitime de ces œuvres, c'est-à-dire une certaine compréhension du sens délimitant le littéraire comme tel, ce qui ressortit à l'évidence à une autre enquête ethanalytique (le mot *littérature* est un sollicitant, un mot d'idéalité). Si je justifie en alléguant l'opinion majoritaire des lettrés, alors je présuppose que j'ai identifié un corps de docteurs qui détiendrait la responsabilité de la formulation de la sémance du littéraire et de ses conséquences, et dont moi je saurais identifier les membres. A moins que j'estime que le système social les a déjà identifiés (par exemple comme ceux qui sont des enseignants-chercheurs en littérature française ou étrangère).

Si l'on réfléchit de manière rigoureuse au problème que nous sommes en train de soulever, on doit conclure que l'autorisation est par principe impossible à trouver en matière d'investigation ethanalytique. Ce qu'on cherche est de l'ordre du sens, c'est-à-dire de ce qui vaut dans un collectif comme ce qui est reçu et enjoint à propos du sollicitant : dans la mesure où il ne s'agit jamais de comportements ou de discours effectifs, mais de comportements ou de discours en lesquels s'exprime une norme, une valeur, une attente, une prescription, on ne saurait "prouver" par l'exhibition d'une donnée empirique, ou par une statistique portant sur un type de données, ce qui est le contenu légitime de la sémance.

En même temps, la sémance a forcément un côté subjectif, vécu, éprouvé, sinon elle ne serait pas sémance. Dire la sémance telle ou telle, c'est émettre une prétention, qui ressemble à un pari, sur ce que n'importe qui reconnaît comme délimitant la valeur, comme prescription implicite, comme "droit" silencieusement agissant au long de l'existence de tous et de chacun. On ne peut, donc, qu'évoquer son expérience ou celle des autres, au niveau zéro, ou des tentatives de refléter ou formuler la sémance dans des messages d'adresse large (comme un roman policier) : les expériences phénoménologiques de référence sont à la fois celles des composants de la sémance dans leur caractère directeur en tant qu'immédiatement éprouvés, et celles des dictions de la sémance en tant que circulant déjà dans la région humaine concernée. L'universalité du chagrin d'amour que j'ai pu ressentir se tient aux côtés du fragment de roman où j'ai reconnu-éprouvé le typique, l'attendu, le commandé.

Il ne peut pas y avoir, dans l'humanité, partage d'un sens, tradition d'un sens, sans qu'il y ait en même temps une tension vers la compréhension de ce sens, quelque chose comme une "étude" plus ou moins immanente au sein de laquelle cherche à se dire la sémance. Ces messages, textes, discours, qui disent normativement ce qu'il en est de la sémance font partie de l'élément phénoménologique dans lequel conduire l'enquête ethanalytique.

Mais nos allégations concernant la sémance renvoient toujours au sujet, sont toujours en attente de son attestation, qu'elles se situent au degré zéro de l'expérience ou qu'elles consistent en l'invocation de fragments fictionnels ou théoriques relevant de l'étude immanente à la sémance. De toute façon, tout est suspendu au fait que le lecteur, le destinataire de l'enquête ethanalytique, reconnaisse la généralité de ce qui lui est présenté : qu'il reconnaisse la généralité de ma description du chagrin d'amour dans le premier cas, qu'il reconnaisse la narration d'Ed Mac Bain comme exprimant bien ce vers quoi s'élançait avec frayeur et avec joie la jeune femme pour qui, croit-elle, une histoire commence, qu'il reconnaisse en bref le mannequin du roman dans l'aventure qui lui est prêtée comme générique.

La relation entre un témoignage, celui du “phénoménologue” qui raconte l’originaire, et une attestation, celui de son destinataire, qu’il s’efforce de convaincre d’une certaine identification de cet originaire, relation que nous avons déjà mise en évidence dans l’exposé général de ce qu’est une expérience phénoménologique ci-dessus, se retrouve donc et se maintient dans le contexte ethanalytique. Le mot généricité ou générique, repris du langage mathématique, joue ici un rôle important pour décrire l’enjeu de l’enquête. Il s’agit d’alléguer du générique (témoigner), et de le faire reconnaître comme tel (d’obtenir de l’attestation).

Evidemment, le lexique de la généricité pourrait poser problème. Dans le référentiel mathématique auquel il est fait appel, le “générique” désigne un particulier ne s’exceptant par aucune propriété accidentelle mal venue de l’universel dont il est le cas (dans le cas d’un triangle, le triangle générique doit n’être ni rectangle ni isocèle, par exemple, mais les choses peuvent se compliquer, comme par exemple vis-à-vis de l’alternative “avoir un angle obtu” ou “ne pas avoir d’angle obtu”, chacune des possibilités étant aussi générique ou aussi peu générique que l’autre). Mais de toute manière, la question de généricité est une question “ontologique” si du moins l’on se donne l’univers ontologique de la mathématique (Thom a défini un concept de généricité en théorie des systèmes dynamiques qui se tient bien dans cette orbite ontologique, en lequel il inscrit seulement un élément topologique en sus de l’élément logique évident). Or, pour l’investigation ethanalytique, le générique recherché est générique dans l’ordre déontique en quelque sorte : il est le générique de la prescription que nous considérons comme celle qui compte à l’égard du sollicitant, du mot qui impose l’enjeu, comme la prescription pertinente, celle qui “juge” de la relance fidèle.

La question de la généricité n’est donc pas celle d’une sorte de faculté “schématique” de l’entité à accueillir tous les cas de ce sur quoi l’on réfléchit, ces cas aussi bien que l’entité en cause étant pris comme des faits, mais elle est celle du droit à prendre une prescription comme celle qui doit être éprouvée pour que l’enjeu se maintienne. Nous disons qu’une relation qui ne se vit pas comme soumise à l’impératif de devenir le tout de la vie des personnes engagées s’est déjà excepté de l’enjeu de l’amour. Notre mot *sémance* est supposé être le correspondant, dans le contexte de l’ethanalyse, du mot *essence* de Husserl. La méthode de la variation eidétique détermine à quel moment une configuration de vécus cesse de présenter un objet d’une région d’objets, et elle déduit, de telles expériences, dans une large mesure imaginatives, les éléments positifs constituant l’*eidōs* des objets de la région. Dans notre enquête ethanalytique, il s’agit aussi de déterminer les conditions du sens régional, c’est-à-dire de déterminer, notamment, comment on peut le “perdre”, c’est-à-dire cesser d’appartenir à l’effort pour lui satisfaire. Notre exemple du principe de totalisation amoureuse donne chair à cette idée de limite, nous l’avons remarqué ci-dessus. Mais la “généricité” n’est plus généricité d’un cas factuel ou étant vis-à-vis d’un universel ontologique. Elle est la généricité d’une prescription, c’est-à-dire sa faculté d’être reconnue comme “valide” pour toute personne qui se range sous la bannière du sens en cause. Ce n’est plus de la détermination d’un profil régulier sous lequel rassembler les cas non déviants d’un universel qu’il s’agit : la prescription méritant d’être comptée dans la *sémance* peut très bien ne pas du tout apparaître parmi les prétendants factuels comme leur moyenne ou leur forme la plus universelle. Ainsi, le rattachement de l’expérience amoureuse à l’exigence de totalité n’est peut-être plus “générique” en un tel sens factuel dans le comportement contemporain, cela ne suffit pas à nous interdire de le classer dans la *sémance*.

La détection de la *sémance* en appelle bien à une certaine universalité, mais ce serait celle d’un consensus portant sur l’exigible lui-même, et auquel devraient arriver tous ceux qui se rattachent à l’enjeu, bon gré mal gré. Dans le cas de l’amour, on voit bien la pertinence de ce “mal gré”. Nous pensons immédiatement au cas de celle ou

celui qui fait profession de voir dans l'amour une dimension particulière et limitée, refusant à ses partenaires leurs totalisations indues et spontanées, mais qui se met à demander le tout et le toujours dès qu'elle ou il aime "vraiment".

Le consensus universel susceptible de valoir comme preuve de la sémance est difficile à trouver, ne serait-ce que en raison des résistances que les sémances, comme tout programme idéaliste exigeant, ne cessent de rencontrer en chacun de nous. Mais de toute manière, il n'est guère disponible *a priori*, ou plus exactement aucune expérience, en tant qu'expérience privée, n'est susceptible de le recueillir directement, en telle sorte qu'il n'est guère d'autre méthode, pour le rechercher, que de proposer des formulations de lui, dans l'esprit de la fidélité au sens en cause, de témoigner en s'exposant aux attestations et aux non-attestations. Et, bien sûr, dans une telle démarche, il est loisible et vraisemblable de reprendre les propositions-témoignages déjà sédimentés dans la tradition de l'étude immanente de la sémance en cause, fût-ce pour les amender partiellement. Pour le cas de l'amour, il me semble ainsi juste de voir dans la littérature, dans les dramatisations des sitcoms et les verdicts proverbiaux des chansons sentimentales un matériel pour élaborer la sémance, même si, par une telle déclaration, j'en appelle à un contenu ethanalytique ayant autant besoin d'attestation que le reste de ce que je soutiens au sujet de l'amour.

Pour pousser à l'extrême ce qui vient d'être suggéré, on peut même imaginer que, dans certains cas – ce qui signifie ici pour certaines régions de sens – l'ethos considéré s'est déjà "organisé", de manière immanente et spontanée, autour d'un corps de docteurs qui formule pour tous et à l'intention de tous la sémance : les témoignages sédimentés de l'étude immanente se distribuent spontanément suivant un gradient de légitimité, connu et reconnu par tout acteur de l'ethos, qui culmine dans les proférations ou écritures des docteurs – eux-mêmes attestés tels selon une procédure ou un rite à son tour reconnu, attesté en sa légitimité. Pour moi qui écrit, en France au début du vingtième siècle, il serait tentant de dire, ainsi, que les interprétations de ce dont il retourne dans l'amour énoncées soit dans le cadre de la haute littérature soit dans le cadre de la psychanalyse paraissent revêtues d'une telle légitimité : elles sont un peu plus que des réflexions sur le tas au sujet de la sémance de l'amour, elles arrivent avec une autorité qui nous fait spontanément supposer que ce qu'elles disent n'est pas loin de ce sur l'exigibilité de quoi nous tendons à nous accorder.

Néanmoins, même dans un tel cas, on ne saurait recevoir, jamais, le contenu de la sémance comme un oracle. La sémance, le profil concret du sens dans l'ethos, font toujours l'objet d'une négociation "en dernière instance" à l'échelle de chaque subjectivité : et c'est ce qui, d'ailleurs, maintient une grande proximité entre l'ethanalyse et l'ancienne phénoménologie. Le caractère directeur de certaines dispositions recueillies dans une "proposition de sémance" par certains docteurs légitimes en appelle toujours à l'attestation individuelle, et, en dernière analyse, ne saurait "subsister" ou plutôt "valoir" indépendamment d'une telle adhésion. Bien entendu, lorsque je dis les choses de la sorte, je suggère immédiatement une sorte de "vote" permanent sur la sémance, qui ramènerait celle-ci à une moyenne observable des opinions, et lui ferait donc perdre sa transcendance, son caractère hors-être, ce qui est inacceptable, parce que non conforme à l'idée même de sémance, qui enveloppe la notion d'une impérativité reçue. Il y a là, donc, un ajustement conceptuel difficile à trouver. Il peut être utile, à cette fin, de nous tourner vers un "cas" radical ou canonique celui de la signification linguistique.

Le cas radical de la norme linguistique

Pour l'aborder, je vais tirer profit d'une altercation pour une part mineure et ridicule dont je me souviens. Elle me mettait aux prises avec une personne spécialisée en linguistique (nommons la L pour ce motif), et avait comme sujet la prononciation du

mot “repartie”. J’avais appris d’une autre personne, passée par l’enseignement des khâgnes (nommons la K), qu’il n’y avait pas d’accent sur le premier *e* du mot, et qu’il fallait donc dire “reupartie”, à l’encontre de ce que je connaissais comme l’usage. L me rétorqua (cette fois, l’accent aigu me semble sûr) qu’il n’y avait aucune correspondance systématique, en Français, entre la façon d’écrire et la façon de prononcer, et que, donc, l’argument orthographique de K ne valait rien. Elle regardait ma manière d’avoir automatiquement basculé dans ma prononciation à la suite de la remarque de K comme la preuve de mon indémodable snobisme. Et, dans le fond, elle estimait que la norme n’avait, dans ce genre de matières, aucune “réalité” au-delà de l’usage majoritaire : la prononciation “repartie” représentait donc, aux yeux de L, la véritable légitimité. Son optique coïncidait à beaucoup d’égards avec la thèse “disciplinaire” des linguistes : ceux-ci, dans leur orientation typique et je crois majoritaire, estiment accomplir le travail scientifique de la reconstruction d’une “norme” de fait distribuée entre les locuteurs comme ce à quoi ils se conforment, en récusant *a priori* les règles “traditionnelles” dont tels ou tels types de locuteurs s’instituent comme les gardiens (règles de “bon usage” notamment).

Je ne pouvais me rendre au verdict de L. Pour moi, lorsque K m’avait répercuté la consigne de dire “reupartie”, je l’avais aussitôt entendue comme le “tuyau” autorisé venant des cercles légitimes. J’avais implicitement supposé qu’elle tenait la chose d’un de ses professeurs, qui la lui avait assenée dans une mise au point pompeuse, et qui, lui-même, l’avait apprise dans des conditions semblables. En d’autres termes, j’adhérais, spontanément, à l’idée que l’on pouvait définir un “bon usage”, ne coïncidant pas avec l’usage, mais parfaitement déterminable, en se fondant sur “ce qui est tenu comme ce qu’il faut dire” au sein d’un milieu “autorisé”. J’objectais à L le cas de l’usage de l’imparfait du subjonctif au nom de la concordance des temps : le savoir qu’il faut l’employer est encore partagé, et dans ma jeunesse ce savoir valait obligation au niveau de l’écrit. Lorsque Jean-Marie Le Pen – ou Dominique de Villepin, plus récemment – sacrifient à ce bon usage, je le reconnais encore dans sa légitimité. Même si, et c’est ce qui, sans doute, rend cet exemple excellent, j’ai aujourd’hui l’impression que la connotation de préciosité associée à ce bon usage est devenue si forte que, même à l’écrit, on choisit le plus souvent de lui contrevenir ou d’éviter la difficulté au moyen d’une périphrase (ce qui correspond, cela dit, à un mode de survivance de la règle).

Finalement, le problème que j’ai en vue me semble pouvoir être assez bien circonscrit à partir de ce “débat”. La question est de savoir si l’on peut opposer une règle linguistique “objective” et une règle linguistique subjective et fantasmée. Lorsque Chomsky, pour prendre l’exemple le plus massif, reconstruit la classe des phrases acceptables de l’anglais comme l’ensemble des phrases dérivables en termes de règles de réécriture et de règles transformationnelles, sa démarche est-elle exempte des présuppositions douteuses qui étaient les miennes en consacrant immédiatement le bon usage de “reupartie” ? Je pense que non. Il se réclame, lui aussi, d’une attestation : celle de la “compétence”, qui lui fournit les jugements d’acceptabilité que sa reconstruction justifie. Cette notion de compétence, à son tour, renvoie à une communauté des locuteurs “normaux” (on va en exclure, par exemple, les enfants en bas âge et certains malades mentaux), qui est supposée exprimer de manière stable la “norme”. En d’autres termes, la grammaire qui va être reconstruite comme grammaire formelle, et qui sera en tant que telle un canon normatif, relativement à laquelle on peut se comporter de manière correcte ou déviante, est supposés “extensionnellement équivalente” à une normativité vécue et reconnue comme telle. Mais cette normativité de base pose les mêmes problèmes d’authentification que les normativités plus restreintes et élitaires du bon usage motivant le débat de tout à l’heure. Les règles les plus élémentaires d’écriture de la phrase qu’explique le premier Chomsky sont battues en brèche dans des usages fréquents, dans des phrases nominales, des phrases vulgaires, des tours

expressifs : il y a toute une vie spontanée en marge du code gouvernant même des phrases élémentaires du type *Jean aime Marie*, suffisamment bigarrée pour que l'on puisse dire que les jugements d'acceptabilité font beaucoup plus que reconnaître "ce qui se dit", que procéder à une constatation universelle ou même statistique. Les jugements d'acceptabilité témoignent d'une relation des locuteurs à la norme comme telle, de leur capacité à dire ce qu'il faudrait dire même si on ne le dit pas : ainsi, nous savons que prononcer "Ch'sais pas" est déviant et vient à la place de "Je ne sais pas", même si "Ch'sais pas" est proféré plus souvent que "Je ne sais pas", et la grammaire générative du français va rendre compte en priorité de "Je ne sais pas".

Tout ceci pour dire que les problèmes d'autorité éthanalytique évoqués plus haut sont posés par toute tentative d'appréhender la normativité inhérente au langage. Il n'y a pas d'autre manière d'explorer celle-ci que de se fonder sur son sentiment, son expérience, son écoute de maints dialogues et sa lecture de maint écrit, afin de procéder à une recension de ce qui est légitime – tout en tentant de l'organiser, voire de lui donner une forme dérivationnelle et déductive à la mode contemporaine – une telle recension ayant en même temps la valeur d'une revendication publique de la norme, d'une adresse à la communauté en appelant à son approbation sur ce qui est mis en avant comme le légitime. Chaque grammairien, il me semble, accompagne sa recension de quelque chose comme un "Telles sont les règles et les limites de l'usage acceptable, et que celui qui n'en convient pas le dise maintenant ou se taise à jamais !"

De tels problèmes ne se posent pas seulement pour l'acceptabilité des formes syntaxiques, ils sont immédiatement soulevés, de la même manière, par la tentative de délimiter le spectre des significations autorisées pour les mots ou les expressions : là encore, toute analyse fine des composants qui se conjuguent ou de la possibilité générique-complexe qui se modalise pour amener en contexte les valeurs sémantiques d'un mot comme *mur* ou d'une préposition comme *dans* (pour choisir des exemples de traitement subtil par Pierre Cadiot et Yves-Marie Visetti desquels je me souviens¹) est une "proposition", une "bouteille à la mer", une adresse publique au sujet de ce qui serait la norme éprouvée.

L'intérêt qu'il y a à ramener notre question, qui est celle de l'autorité dans l'allégation de la sémance, au cas du langage et du partage de sa normativité, est qu'une telle reconduction prouve que la difficulté est moins insurmontable qu'il n'y paraît. L'intensité, la profondeur et l'ampleur de la communication linguistique prouvent constamment que "nous l'humanité" savons partager du normatif. Tous les débats que ce normatif suscite viennent à formulation, et ne mettent pas en danger le partage du sens, le protocole du saisissement mutuel des sujets par le sens. Nous n'arrêtons pas de nous accorder sur des spectres de correction, d'entendre des déviations comme telles et d'éprouver des légitimités comme telles dans le commerce des mots. Qu'on puisse espérer énoncer les prescriptions et formes directrices de l'*ethos* d'un sens de telle manière que chacun s'y reconnaisse ne paraît donc pas un espoir démesuré, il est en un sens l'analogue de l'effort grammatical et linguistique de l'humanité, à propos de strates différentes de l'expérience humaine (comme celle de l'amour).

Le fond du problème est que la sémance n'a pas d'être : elle n'est déposée nulle part, elle n'a pas de critère et à certains égards pas de "persistance" lui donnant la figure d'une substance. Que le programme de l'amour enjoigne "un lien qui est tout", cela n'est pas un fait qui se laisse constater dans aucune *expérience de*, mais uniquement une prescription à laquelle des sujets peuvent se rattacher, à laquelle ils peuvent donner de la teneur et de la plausibilité en s'efforçant de lui satisfaire et en souffrant de ne pas y parvenir. Et, en un sens, que cette prescription retentisse comme telle est à la merci de notre liberté, de notre puissance d'oubli : rien dans l'être n'interdit que l'idéalité de

¹. Cf. Cadiot, P. & Visetti, Y.-M., 2001, *Pour une théorie des formes sémantiques*, Paris, PUF.

l'amour disparaisse, « comme à la limite de la mer un visage de sable ». Le verbe disparaître n'étant pas adéquat, puisque encore une fois, il prête à la prescription de la sémance une "occurrence" qui ne lui convient pas à proprement parler.

Les prescriptions des sémances ne donnent lieu à aucun recueil empiriste ou naturaliste, elles ne nous concernent que dans le registre du sens, c'est-à-dire qu'elles peuvent être alléguées dans la situation d'assomption et de relance de l'ethos : c'est uniquement quand et dans la mesure où je m'attache à capter l'amour dans ma vie que se pose le problème de savoir de quoi dépend pour moi cette capture, question que je ne peux me poser que pour tous les autres de l'ethos en même temps que pour moi. Le "lieu" de pertinence de la question de la sémance est uniquement et strictement celui de la transmission : dans l'expérience de la transmission "souhaitée", nous découvrons qu'il y a un *ethos de ...* (de l'amour, par exemple), et nous nous trouvons engagés du même coup dans l'interprétation de cet ethos. L'expérience de l'ethos est l'expérience d'avoir à interpréter la sémance du sens sous-jacent, de la revendiquer ou l'éprouver, déjà, telle ou telle. Et, bien entendu, cette expérience ouverte en appelle à sa rectification ou sa corroboration dans l'espace humain de la transmission.

En telle sorte que même s'il fallait concéder que les attendus de la sémance "résultent" dans l'être, comme contenus psychologiques, du jeu de notre liberté et de notre monde, en particulier des lois de notre organisme et de notre vie sociale, néanmoins cet éclairage ne nous certifierait pas les sémances comme telles, parce que c'est uniquement dans l'expérience de les interpréter comme exécutoires que nous authentifions les prescriptions de la sémance. Le moment où j'expérimente l'ethos en souhaitant le transmettre n'est pas celui où se décide dans ma "forme de vie" cet ethos, il est celui où je l'envisage comme loi sans support ontique, tout en comprenant la demande de cette loi : le moment où cette loi ne "tombe" pas toute déterminée de l'être, mais s'excepte de lui pour prendre pour moi le visage d'un "à comprendre" qui est en même temps un "à observer".

Il n'en reste pas moins que toute la description qui précède est celle d'un régime de l'expérience, finalisé par quelque chose comme une "preuve". La compréhension que je mets en avant de manière révélationnelle de l'ethos espère faire autorité, et donner consistance signifiante à une identification intellectuelle de la sémance entre les hommes qui la partagent. Le côté révélationnel, le fait que l'interprétation de la sémance s'impose comme une sorte de décret, ne contredit pas le côté *expérience* : c'est au nom de l'expérience de la volonté de transmettre, c'est au nom d'une façon spécifique de mettre sa vie mentale en résonance avec le problème de la transmission entre les hommes, tel qu'il se vit et se dit au fil d'une étude immanente, que je parle lorsque je m'attache à énoncer la sémance.

L'expérience en question est de l'ordre de l'*expérience-traversée*, c'est une expérience qui conjoint la simplicité de l'accueil de ce que l'on éprouve, la finesse et la droiture de l'entente de ce qui, dans l'étude immanente, a déjà configuré l'enjeu de la transmission, et, *in fine*, le souci de la clarté rationnelle, en l'absence duquel il n'y aurait pas à proprement parler d'explicitation de la sémance : expliciter veut dire expliciter en forme de distinction et de clarté logiques.

Dans l'œuvre ethanalytique, on rend compte d'une telle expérience-traversée, conformément au schéma général de l'expérience phénoménologique.

Ma conviction est que la posture philosophique est par excellence celle de ces sortes de compte rendus : que la conjonction des trois traits nommés à l'instant (accueil de l'éprouver, entente de la tradition, force de clarification des contenus) définissent le "en savoir long" de la philosophie, autrefois évoqué par Jean-François Lyotard.

En telle sorte que l'expérience à laquelle en appelle l'investigation ethanalytique et dont elle espère une certaine forme d'administration de la preuve est proprement l'expérience philosophique.